

# L'Amghar. Variacions entorn de les modalitats de producció del lideratge al Gran Atles



Mohammed Tozy  
Universitat de Casablanca

A partir dels treballs de l'etnòleg francès Robert Montaigne, l'autor porta a terme una revisió del lideratge polític entre les tribus de l'Alt Atles. Un eficaç treball d'antropologia política al Magrib.

*Building on the work of the French ethnologist Robert Montaigne, the author completes a review of political leadership among the tribes of the Upper Atlas. An effective work of political anthropology in the Maghreb.*

L'objectiu d'aquest text no és estudiar com Robert Montagne planteja la qüestió del naixement del lideratge en un context tribal que suposadament tenia mecanismes de neutralització de qualsevol concentració de poder. Tampoc no es tracta de criticar-ne els pressupòsits ideològics, i encara menys de plantejar-se els límits de l'observació antropològica derivats d'un doble determinisme evolucionista i estructural.

Les observacions de R. Montagne, com també les de Jacques Berque o Ernest Gellner, no parteixen de cap intencionalitat, però són fruit d'una barreja que es deu al fet que freqüenten les mateixes àrees, el Gran Atles i el pre-Rif, i que descriuen i interpreten fets comparables a partir de perspectives teòriques diferents.

La nostra exposició s'articularà en tres seqüències:

Primerament, analitzarem el concepte de l'*Amghar* (dirigent polític sense cap connotació religiosa), que ha estat tractat per R. Montagne i que li ha permès de posar en relleu una doble perversió que, segons ell, tenia tendència a contaminar el sistema ideal de les petites «repúbliques berbers»: la influència de l'Islam i el poder despòtic del *Makhzen*.

En segon lloc, el naixement del poder personal en el cas de l'*Amghar* ens durà a abordar la qüestió de la densitat institucional de les comunitats rurals del Gran Atles i del Petit Atles i la dels dispositius de reimplantació d'un particularisme en matèria d'organització, tenint en compte l'absència d'un imperatiu en el manteniment de l'ordre.

En tercer lloc, tractarem l'evolució de l'estatus d'*Amghar* davant de les noves necessitats de la col·lectivitat i sobretot de la monopolització del poder polític per part dels representants de l'Estat nacional.

## 1. *Amghar*: poder despòtic i societat segmentària

El punt de partida teòric s'emmarca en el treball de camp de R. Montagne<sup>1</sup> i en la teoria segmentària. Aquesta teoria, que ha seduït més

Traducció:  
Anna Vidal Palatsí  
(Universitat de Vic)

*Un dels aspectes antropològics que  
més han cridat l'atenció dels  
estudiosos de l'àrea del Gran Atlas  
han estat les institucions de poder  
com l'Amghar*



d'un per la seva coherència, explica, des d'una perspectiva global i de manera satisfactòria, els mecanismes de manteniment de l'ordre en les societats en què el monopoli de la violència legítima no és en mans de l'estat. La societat berber marroquina ofereix a l'antropòleg un exemple palmari del principi de segmentació.

El funcionament d'un sistema segmentari requereix una sèrie de condicions:

L'existència d'una societat patrilineal; cada individu i cada grup s'inscriuen en el conjunt tribal d'una manera no ambigua.

La relació entre els segments es regeix per una dinàmica paradoxal de tensió permanent entre fusió i escissió. El funcionament del sistema queda garantit pel tipus de repartició de poder en determinats nivells que debilita qualsevol tendència a l'estratificació social permanent.

L'existència de mediadors al marge de les rivalitats, com és el cas d'un llinatge sant.<sup>2</sup>

En aquest context, l'aparició del poder perso-

nal és vist per R. Montagne com una anomalia que demana una explicació. Aquesta anomalia anuncia un procés de degradació de les societats berbers. El plantejament de Montagne deixa entreveure una nostàlgia, una profunda lamentació pel fet que no s'hagués pogut establir una filiació directa entre l'esperit «republicà berber» i la tradició republicana francesa. «En recordar [diu Montagne] l'existència de les forces internes que encara regeixen la vida de les tribus berbers, i que sobreviuen de fa molt de temps a la conquesta i la submissió del *Makhzen*, hem volgut contribuir a indicar la direcció que han de seguir els esforços

1. MONTAGNE, R. «Organisation sociale et politique des tribus berbères indépendantes. Les Ida ou Tanan (Haut Atlas occidental)». *Revue des Études Islamiques* (1927), p. 223-147.

2. GELLNER, E. «Pouvoir politique et fonctions religieuses dans l'Islam marocain». *Annales ESC* núm. 3 (1970).



*En el Gran Atles cada individu i cada grup pertanyen al conjunt tribal d'una manera gens ambigua. Joves al Gran Atles*

de França a fi de poder, en el futur, millorar la condició d'un poble que sovint ha intentat, amb procediments inconscients, en el decurs d'una història turbulenta, fer realitat el somni contradictori de la prosperitat en l'anarquia o de la puixança en la violència i l'opressió.»<sup>3</sup>

Aquest pressupòsit teòric i ideològic condiciona l'orientació del projecte d'anàlisi dels processos d'acumulació del poder que planteja Montagne. De fet, el porta a descartar la hipòtesi d'una responsabilitat per part del grup en l'aparició del dirigent, en la mesura que, segons ell, la societat segmentària produeix una incompatibilitat amb qualsevol forma d'acumulació de poder o de riquesa. D'acord amb això, es desestima la hipòtesi d'una societat estratificada i àmpliament diferenciada i s'oculten o es minimitzen acuradament els fets que permetrien il·lustrar-la.<sup>4</sup> D'altra banda, no té en compte l'existència de figures politicoreligioses autòctones de relleu. En aquest sentit, Montagne atenua, fins a esborrar-la, la diferència entre els llinatges morabits autòctons sense ascendència xerif,<sup>5</sup> però prou estructurats com per permetre una reivindicació de poder polític local, i els *inflas*, que són persones de bon auguri reclamades pel grup, perquè

intervinguin puntualment en determinats moments del cicle agrari.<sup>6</sup>

En la seva anàlisi dels processos d'acumulació del poder en el Gran Atles, R. Montagne posa èmfasi en la concomitància entre el declivi de les institucions berbers tradicionals i l'aparició de la petita *chefferie* ('unitat territorial sobre la qual s'exerceix l'autoritat d'un cap tradicional'). «Si comparem [diu Montagne] els aspectes estranys i inesperats d'aquest règim despòtic del Gran Atles amb els trets característics de les altes valls veïnes, que han conservat, gràcies a la dissidència, l'antiga organització democràtica, constatarem un contrast sorprenent. D'aquesta manera entendrem fàcilment la força que es devia desplegar per crear aquesta forma de dominació tan contrària a la naturalesa de les institucions tradicionals de la muntanya berber.»<sup>7</sup> Ara bé, quan es tracta de desglossar els mecanismes de concentració de poder, aquest autor opta per un enfocament biogràfic i posa el relleu en tres condicions que fan possible una *chefferie*. Si bé, d'una banda, admet la importància dels criteris demogràfics i econòmics, quan estableix que el futur dirigent ha de provenir d'una família amb un cert pes demogràfic i propietària de les terres i de l'aigua, el cert és que, d'altra banda, dóna molta importància al coratge personal del candidat i a la seva capacitat de destacar en les escaramusses

en què es confronten els seus germans i els veïns. Els requisits per formar un *Amghar* són, en primer lloc, una bona condició física, valentia i una mica d'astúcia. L'autor evoca el cas de la *chefferie* dels Gountafa a l'Oued Nfis i subratlla la personalitat de Mohamed, pare de Si Taybi Gountafi, contemporani del protectorat francès:<sup>8</sup> «Mohamed, que aleshores tenia uns trenta anys, estava dotat d'un gran coratge i era, alhora, cobdiciós i generós, hàbil i astut. També era un adversari temible en els combats, en què s'aballançava contra l'enemic. Era fàcil de reconèixer per la seva grandària i la seva barba negra. La seva força física era poc corrent i infonia en els seus adversaris una por indescriptible que sovint atribuïen a una mena de poder màgic.»<sup>9</sup>

En un altre text, les conclusions derivades de l'observació dels casos de Gountafa i dels Glawa<sup>10</sup> es formulen com si es tractés d'una teoria del poder: «enmig de les discòrdies, les personalitats destaquen pel coratge o per l'astúcia, les figures principals de cada grup s'enforteixen i s'imposen als seus veïns. Parlen cada vegada més alt en el consell dels *imzran* i acaben confiscant en benefici propi el poder d'una assemblea que ja només es reuneix a casa d'ells i que té un poder merament consultiu; aleshores el cap esdevé un *Amghar*.»<sup>11</sup> R. Montagne verifica l'existència d'una estructura de representació oligàrquica que caracteritza l'organització dels consells tribals (els *jama'a*), però no hi estableix cap relació amb el procés d'acumulació del poder. La caracterització teòrica dels fets que fan referència al control dels recursos exercit per una minoria no el fa replantejar la seva hipòtesi sobre l'existència d'una democràcia berber. Un canvi de perspectiva en l'enfocament dels mateixos fets observats per Montagne hauria permès de posar en relleu encara més la importància dels contextos històrics particulars.

Pel que fa als llinatges sants, Montagne no atribueix cap importància a l'origen religiós de les petites oligarquies. Es limita a esmentar el grup dels *inflas*, uns personatges que exerceixen una influència limitada, simples portadors de bona sort per al grup, testimonis de l'existència d'un antic romanent pagà en la societat berber. «Al vessant sud del Gran Atlas, com a les planes

d'As-Sus i al Petit Atlas, el nom dels *aït arba'in* (consell dels quaranta) generalment se substitueix pel d'*inflas* o *anfalus*. [...] Sembla que originàriament era un personatge que posseïa poders màgics. [...] És lícit preguntar-se [afegeix Montagne] si aquests personatges màgics, actualment sense cap poder polític, però que la gent encara va a consultar amb molta atenció, no són els successors dels bruixots, dels grans sacerdots, dels reis agraris, que antigament, amb les seves pràctiques màgiques o magicoreligioses, garantien la prosperitat i la vida del clan.»<sup>12</sup>

R. Montagne pràcticament passa per alt l'estatus d'*Agurram*, propi d'uns llinatges morabits autòctons que no necessiten reivindicar cap ascendència xerif. En aquest sentit, Hammoudi escriu que els llinatges sants «s'insereixen perfectament i sense cap ambigüitat en una estratificació i una jerarquia reconegudes. Si considerem el cas dels Aït Atta, podem observar fàcilment l'existència d'una jerarquia que comprèn tres estrats socials: els *imazighen*, els *igurramen* i els *iha-*

3. MONTAGNE, R. «Les berbères et le Makhzen dans le Sud-Marocain. Essai sur la transformation politique des berbères sédentaires (groupe chleuh)» [Treballs del curs de sociologia], París (1930), p. 418.

4. HAMMOUDI, A. «Segmentation, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté. Réflexions sur les thèses de E. GELLNER». Hesperis-Tamuda, Rabat (1974), vol. XV, p. 147-179.

5. TOZY, M. «De quelques lieux de la compétition politique au Tazerwalt», *BESM* núm. 159-60-61, 155-181 (1987).

6. MAHDI, M. «Activités pastorales et sacré chez les Ghighaya» [Thèse d'État], Facultat de dret de Casablanca (1990).

7. MONTAGNE, R. «Le développement du pouvoir des caïds de Tagontaft». *Mémorial Henri Basset*. París: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1928, p. 183-184.

8. PASCON, P. *Le Haouz de Marrakech*. Rabat, 1977, tom I, p. 28 i 137.

9. MONTAGNE, R. «Le développement du pouvoir des caïds de Tagontaft», p. 173. Vegeu també «Les berbères et le Makhzen dans le Sud-Marocain», p. 327.

10. PASCON, P. *Le Haouz de Marrakech*, ps. 299-342.

11. MONTAGNE, R. «Organisation sociale et politique des tribus berbères indépendantes».

12. MONTAGNE, R. «Les berbères et le Makhzen dans le Sud-Marocain», p. 223.

raden [...]»<sup>13</sup> Vam poder fer la mateixa observació el 1986 en una regió molt freqüentada per Montagne: l'As-Sus. L'estratificació social al Tazerwalet presenta, de fet, una estructura més complexa que l'observada per Hammoudi: al capdamunt de la jerarquia, la presència dels idríssides *semlala* ha donat lloc a la dissociació de l'estatus d'*igurramen* —un llinatge sant sense filiació profètica—<sup>14</sup> i de xerif. A la part inferior de l'escala social, trobem una variació en l'estatus d'*ihardan*: els *isemgan*, veritables *haratin* vinculats a grans cases i que gaudeixen d'un cert reconeixement; i els *assoqi*, població negra sense filiació.<sup>15</sup>

## 2. De la *jama'a* a la *lajna*: elements d'una evolució de les estructures comunitàries

La realitat històrica d'una emancipació republicana avortada per la lògica implacable del poder centralitzat és difícil de sostenir. Per tant, fóra bo revisar a la baixa les hipòtesis de Montagne i parlar de les aptituds autoorganitzatives d'aquestes comunitats i de la seva articulació en el poder polític actual.

Prescindint dels pressupòsits ideològics i de certes opcions dictades pels imperatius de l'acció política de l'època, els fets observats per Montagne i que encara es poden observar avui en dia posen de manifest la intensa dinàmica institucional de les comunitats rurals de les zones muntanyoses.<sup>16</sup>

El que aquí anomenem dinàmica institucional són els mecanismes de què disposen els diversos grups, ja siguin ètnics o territorials, per instaurar unes normes prou estables i coercitives que permetin regular les relacions socials al marge dels poders públics. No es tracta de remetre's a un determinat costum immutable que no hagi sofert cap «transgressió», ni d'establir una sistematització normativa que evacui qualsevol idea d'elements contradictoris, d'ineficàcia o de deficiència institucional.<sup>17</sup> El nostre propòsit consisteix a detectar institucions funcionals i mesurar-ne l'efectivitat i la capacitat d'adaptació. Aquestes institucions es caracteritzen per la seva gran flexibili-

tat, que es manifesta, en primer lloc, en el marc popular que les sosté. A cada institució li correspon, en general, un col·lectiu amb les seves pròpies capacitats deliberatives. Una institució com la *jama'a*, que Montagne convertia en el senat de la república berber en procés de gestació, respon clarament a aquest perfil.

Podem dir, efectivament, que la *jama'a* no és una institució amb una composició preestablerta. Més aviat sembla una virtualitat consensual entre els membres d'una col·lectivitat. Fins i tot es pot dir que som davant d'una persona moral no vinculable automàticament al conjunt de la col·lectivitat. Existeix una gran distància entre els membres potencials d'una *jama'a*, amb unes característiques socioeconòmiques definides per la col·lectivitat, i els membres de fet, el nombre dels quals varia en funció de l'esdeveniment que s'ha de tractar. A més, i com ja ha estat assenyalat, les dimensions de la *jama'a* presenten una geometria variable. La *jama'a* que conclou el *xart* del *taleb* (contracte de treball del mestre de l'escola alcorànica) no té la mateixa composició que la que s'encarrega d'administrar les despeses, repartir les càrregues, dirigir una acció col·lectiva davant de les autoritats o, simplement, dur a terme la investidura de l'*Amghar* l'*amt* (el patró de les festes) o de l'*urtan* (el guarda rural), i fins i tot del *moqqaddem* de la mesquita.

A Taqordmit, a la vall de l'Ounein (aduar de 34 famílies), tots els homes en edat de dejunar formen part de la *jama'a*. A la pregunta referent a les possibles distincions entre el responsable de la llar, el cap de família, l'adult solter, etc., la resposta és sempre que no hi ha cap diferència.

De fet, però, aquest discurs normatiu de vocació igualitària amaga unes diferenciacions molt marcades. La *jama'a* canvia de composició en funció de la gravetat del tema tractat,<sup>18</sup> dels recursos que cal desplegar i de la urgència. En general, la comunitat estableix una distinció entre:

La *jama'a* com a **òrgan fiscal**: reuneix la població que serveix de mà d'obra; des dels joves de sexe masculí en edat de dejunar o de dur un fusell, fins als adults casats.

La *jama'a* com a **consell deliberatiu**: s'enca-



*Per tal que l'estratificació social no propiciï divisions socials de caràcter permanent, en la zona del Gran Atlas el sistema de poder sempre ha estat repartit. Massís de Bu Gafer*

conjunt d'interessos materials comuns, essencialment tot el que constitueix un valor en el territori del grup, el qual es divideix en parts que són comunes al conjunt de la *jama'a* i parts que són propietat privada de cada individu. Té competències en matèria de manteniment de les xarxes d'irrigació, de repartició dels torns de reg, de protecció de les collites, de gestió de les pastures, etc.<sup>19</sup>

La *jama'a* no ha estat mai, i probablement no ho serà, l'expressió d'una cultura democràtica. Ben al contrari, reflecteix una voluntat d'estratificació molt accentuada. La seva adaptabilitat comporta que, amb el temps, les normes evolucionin considerablement. En el manteniment dels sistemes de regulació jurídics també es té en compte aquest caràcter evolutiu. Els grups creen les lleis i no es limiten a aplicar el llegat dels avantpassats. En aquest sentit, el cas del *xart* del *taleb* és molt significatiu. En vista del ràpid increment del cost de la vida, algunes comunitats es trobaven en la necessitat d'augmentar la base tributària de la població contribuent. Així, alguns aduars, en el càlcul de la contribució de *saim*, van passar de comptar a partir del jove en edat de debutar a comptar a partir dels cinc anys. Una altra solució consistia a augmentar el volum de contribució, per exemple, passar d'una *abra* (entre 13 i 15 kg d'ordi) a tres. En alguns casos, la so-

rrega de repartir les funcions i la componen generalment els representants de les cases (*tigmi*). Cada porta té un representant, encara que cada porta correspongui a diverses llars. La funció d'aquesta *jama'a* és més aviat formal o de difusió de la informació i la capacitat d'assistir-hi no està definida de manera rigorosa. Aquell que sigui present a la casa hi pot assistir; n'hi ha prou que algú representi la casa.

La *jama'a* com a **consell de presa de decisions**: pot estar formada pel conjunt dels caps o dels més veterans de cada llar (*argaz*), o dels líders dels principals *ikhss* (llinatges) que componen la comunitat, en funció de la naturalesa de l'estratificació en el si del grup i segons el tipus de decisió que s'hagi de prendre.

Després de la pregària del vespre, qualsevol dels assistents (de fet, sempre és un líder) pot demanar que la *jama'a* es reuneixi per discutir sobre algun tema.

Entre els Rherhaya (una tribu del Gran Atlas que viu al peu del mont Toubkal), la *jama'a* es defineix com una institució que agrupa els que comparteixen la *maslaha*. La *maslaha* cobreix el

13. Hammoudi, A. «Segmentation, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté», p. 159.

14. Tozy, M. «De quelques lieux de la compétition politique au Tazerwalt», p. 163.

15. ENNAJI, M. *Soldats, domestiques et concubines*, Eddif (1994).

16. FAY, G. «Ré-inventer la jama'a : réflexions sur le développement des milieux ruraux pastoraux», *Bulletin économique et social du Maroc*, n° triple (159-161), p. 113.

17. Tozy, M. «Quelques cas de production "indigènes" de droit», *Droit et environnement social au Maghreb*, CNRS, París/Fondation du Roi Abdul Aziz Al Saoud, Casablanca (1989), ps. 83-103.

18. Tozy, M. «La science politique à l'écoute des discours et de la rue : les illusions du regard», in *Science sociales, sciences morales ? Itinéraires et pratiques de recherche*, Alif-IRMC (1995), p. 108.

19. HASSAN, R. *Le sultan des autres*. Casablanca: Afrique Orient, 1992, p.72.



*La creació d'una certa «dinàmica institucional» —allunyada dels poders públics— entre els diferents grups que viuen en el Gran Atles ha possibilitat l'aparició d'un seguit de normes, estables i coercitives, que han permès regular les relacions socials. Assentament fortificat en el Gran Atles.*

lució va passar per una transformació completa de les condicions del *xart* mitjançant la introducció de l'*aixur* (el delme), cosa que molts van considerar una heretgia.

Les institucions que hem descrit anteriorment no són monolítiques, sinó que han demostrat tenir una gran capacitat d'adaptació a noves situacions i, en alguns casos, també a un nou ordre normatiu.<sup>20</sup> Per il·lustrar aquesta capacitat de crear institucions o d'apropriar-se d'institucions creades fora de la comunitat, parlarem del cas de la gestió de la *medersa* de Taguergoust, als afores de Taliouine. Sobre un fons de tradició tribal i en un context perifèric, s'ha format un nou lèxic que remet a noves pràctiques sense que s'hagi produït cap ruptura amb els sistemes de gestió pública tal com els va descriure R. Montagne.

El complex religiós en què té lloc la formació del *taleb* a què ens referim està compost d'una gran mesquita, una *zauia* (una escola musulmana) i unes residències per a estudiants, i té uns quatre segles d'antiguitat (360 anys, per ser més

precisos). Va ser parcialment enderrocat i reconstruït per la població el 1988. La història de la seva gestió és interessant, atès que es tracta d'una instal·lació feta en un espai de transició entre el món rural i l'urbà. Taguergoust, de fet, gairebé ha deixat de ser un aduar, però encara no s'ha convertit en un barri de Taliouine, per bé que, administrativament, forma part del seu nou municipi.

L'aduar consta aproximadament de 170 llars (*kanun*), agrupades en 17 llinatges (*ikhss*), classificats en dues categories segons criteris que ja no són ètnics:

*Assliiyine* (autòctons): Ait Timjjicht, Ait Yacoubi, Ait Moaqadem, Ait Mansour, Ait Lahcen o Hamou, Ait Bouqdir, Icaharaden.

*Mustautinun* (residents): Ait Moulay, Ait Lahri, Ait Reda, Ihahen, Ait Lhachem, Ait Laiyadi, Ait Si Abdallah o Lhacen, Si Habib, Ait o Ali, Ait o Tayeb.

De les 170 llars, 160 poden contribuir i les 10 restants estan formades per vídues o pobres (*kanun* s'empra amb el sentit de 'casa' o 'llar', mentre que per parlar de 'matrimoni' es fa servir el terme *takat*).

Els enquestats distingien dues modalitats de gestió del complex religiós: una de tradicional i una de nova, introduïda el 1989.

## La gestió tradicional

La gestió tradicional comporta una sèrie d'obligacions, més o menys estrictes, repartides segons els recursos de cada casa. A més del contracte que uneix el col·lectiu amb el mestre de l'escola alcorànica, l'aduar s'ha d'organitzar per fer-se càrrec de l'allotjament i de l'alimentació dels estudiants que vénen de fora.

No s'ha de confondre el *xart* del *fquih* amb el *laata*, una modalitat més antiga que es troba, en part, a la vall del Mgoun, en un context en què els ingressos de tots els contribuents provenen exclusivament de l'agricultura. La contribució consisteix en una *abra* de cada 40, de les quals es dedueixen tres: una per a l'*aixur* (1/10), una per als *xiukhs* (confraries) i una per al *xart*.

### El *xart* es divideix en tres parts:

Una aportació frumentària: 150 *abra* d'ordi i 50 *abra* de blat de moro, és a dir, una *abra* d'ordi (*tumzin*) i un terç de blat de moro per *kanun*.

Una aportació en metàl·lic: entre 1.000 i 1.500 dirhems, 10 dirhems per *kanun*, però se'n poden donar més.

El sacrifici de l'*aïd*. Quan s'aproxima la festa, després d'una de les pregàries, es fa una col·lecta, en què cadascú aporta la voluntat. Els diners recollits es destinen íntegrament a l'adquisició del be per al *taleb*.

A banda del *xart*, que és obligatori i que constitueix la base principal del contracte, el *taleb* rep una sèrie d'obsequis i de dons, també segons uns criteris estipulats. En aquest sentit, es fa una distinció entre l'*ihssan* i els àpats del *taleb*.

### L'*ihssan*

Pel que fa al sucre, el te, l'oli, la mantega, la mel, les ametlles i les nous, la part del *taleb* es deixa a la voluntat de cada individu. Cadascú compleix segons els seus ingressos i la seva fe, diuen els vells de l'aduar. De tota manera, el personatge és prou important com perquè tothom se senti obligat a col·laborar-hi. En aquest cas, el donatiu és una part simbòlica de les collites, que depenen d'un seguit d'incerteses i d'adversitats i, per tant, que requereixen més que cap altra cosa la santificació del *taleb*.

## L'alimentació del *taleb*

Tal com s'ha estipulat, se n'encarrega un *kanun* per dia. L'aportació comença, per torns, després de la pregària de l'*asser* (a la tarda). La tria d'aquesta hora per començar els torns no és fortuïta. Els torns segueixen sempre el mateix ordre, de manera que, quan algú acaba el seu, avisa el següent. En cas d'oblí, el fet que els torns comencin amb l'*agaz* (àpat secundari de les 16h) permet al *taleb* d'advertir-ho a la comunitat en la pregària del vespre. L'essencial és que no passi la nit sense menjar. D'altra banda, el *taleb* està obligat a menjar el mateix que els seus proveïdors, sense exigir cap plat específic ni queixar-se'n.<sup>21</sup>

El menjar que se serveix no ha de ser diferent del menú quotidià i habitual de cada llar i s'ha de comptar amb un mínim de quatre racions suplementàries per a eventuais invitats o per als *tolbas* que no tenen una pensió.

### El menjar dels alumnes forasters (*tartbyte*)

Per a l'allotjament dels *tolbas*, la *medersa* disposa d'una desena d'alcoves, que poden acollir dos o tres *talebs*, anomenats també *mussafir* ('viatjant per a la ciència'). La seva alimentació depèn d'aportacions voluntàries de la comunitat. Cada llar pot triar de fer-se càrrec de la pensió d'un *taleb*. En un *kanun*, el *taleb* rep el nom de *mratab*, tant si aquest hi ve a buscar el menjar, com si menja directament amb el seu benefactor. Els àpats servits a la *medersa* se solen prendre en comú, però això depèn de cada mestre.

20. Tozy, M. «Modes d'appropriation, gestion et conservation des ressources entre le droit positif et communautaire». A: *Décentralisation et pratiques locales du développement*. Casablanca: Publications de la Faculté de Droit, 1996, p. 131-158.

21. Els àpats són: el *ftur* ('esmorzar'), servit entre les 6 i les 8 del matí, que consisteix en cafè amb llet i un puré d'ordi o de blat de moro (*askif*); l'*imkli* ('dinar'), servit entre les 10 i les 11, compost de *tagin*, normalment amb carn o ous; l'*agaz*, servit entre les 3 i les 4 de la tarda, que consisteix en un cuscús amb llet i sense carn; l'*imsi* ('sopar'), servit entre les 7 i les 8 del vespre, compost d'un *duaz*, que és un *tagin* sense carn.



## L'aigua i la llenya de la mesquita

El torn cobreix les cinc pregàries, cada *kanun* aporta la llenya i s'ocupa d'escalfar l'aigua. El canvi de torn es fa seguint criteris de proximitat, de veí en veí. En cap cas el *xart* no s'entén com un acte de caritat. Es tracta d'un «salari» que s'ha de pagar en funció del *hal-lal*, la col·lecta lliure de tota obligació religiosa (*aixur*).

## De la *jama'a* a la comissió: una tradició reinventada

Els habitants de l'aduar donen diversos arguments a l'hora d'explicar el canvi produït en les modalitats de repartició de les despeses col·lectives destinades a la *medersa*.

En primer lloc, s'ha produït un increment dels *ifassen* ('llinatges') i, per culpa de la sequera, ha arribat un gran nombre de forasters que s'han quedat sense terra i, per tant, sense collita. I alguns individus, en lloc de donar cereals, han decidit de donar l'equivalent en diners segons els preus del mercat en el moment de la conclusió del *xart*.

En segon lloc, els funcionaris i obrers que han arribat a l'aduar, que està en vies d'urbanització, han estat els primers a reclamar el pagament del *xart* en metàl·lic, però els agricultors s'hi han negat. I els nouvinguts es queixen de les dificultats de recollir l'ordi, pesar-lo i emmagatzemar-lo.

En tercer lloc, el *taleb* ha canviat el seu estil de vida i també prefereix cobrar en metàl·lic. I, de fet, quan rep el *xart* en espècie, se'l revèn al soc.

El que caracteritza la nova organització, a banda del pagament del *taleb* en forma de remuneració salarial, és la creació d'un comitè de la mesquita que rep el nom de Lajnat Al Masjid

Al principi, els habitants de l'aduar van dividir el valor del *xart* per dotze, que vol dir 750 dirhems per mes. Més endavant, es va revalorar el salari en funció del nivell de vida, sense tenir en comte l'equivalent en espècie (850 dirhems el 1993). Les altres contribucions es van mantenir iguals, especialment l'allotjament, la pensió, l'aigua i l'electricitat i el be de l'*aïd*.

## La funció de la comissió (*lajna*)

Aquesta comissió ja no està formada per les personalitats tradicionals que complien les fun-

cions d'assistència i arbitratge per a les activitats agrícoles (*imazalen*). S'ha establert una distinció entre les activitats comunitàries agrícoles i les de gestió de la mesquita.

Els membres del nou comitè de la mesquita són *mokalafun* ('mandataris') voluntaris. N'hi ha un total de tretze, dotze dels quals s'encarreguen de recaptar les aportacions de les cases. El tretzè, que s'anomena *amin*, presideix el comitè i gestiona les despeses de la mesquita.

El comitè executa les decisions de la *jama'a*. Després de la pregària del divendres, un dels assistents s'aixeca, generalment un home respectat, i diu «Membres de la *jama'a*, quedeu-vos, s'ha de discutir una qüestió». Si hi ha quòrum (de 20 a 30 persones), se celebra la reunió, si no, algú passa per les cases i convoca la gent a la reunió.

La tria dels membres del comitè de recaptació que es «reparteixen» la població contribuent respon a diversos criteris:

- el fet de pertànyer a un *ikhss* (pot ser important);

- el veïnatge, tenint en compte que la recaptació es fa per barris;

- la diplomàcia amb el grup dels mal pagadors.

A més de la recaptació del *xart*, el comitè compleix les funcions següents:

- resoldre els problemes de funcionament i manteniment de la mesquita, vetllar pel subministrament d'aigua i electricitat;

- recaptar els diners dels regals per als membres de la comunitat que han tornat de la Meca, que han celebrat un casament o una circumcisió;

Pel que fa a l'aigua i l'electricitat, uns voluntaris, en nom del comitè, recullen els abonaments a l'Oficina Nacional d'Aigua Potable i a l'Oficina Nacional d'Electricitat. El contracte de l'aigua data de 1988 i el de l'electricitat de 1993. En tots dos casos, es plantegen problemes per al comitè. Aquest voldria que l'aigua i l'electricitat es paguessin amb els ingressos dels béns dels *Habus* de la mesquita. De fet, la gent fa la distinció entre el *xart*, pagament que s'assumeix com a obligació, i el manteniment de la mesquita, que hauria de correspondre als *Habus*.

Els habitants de l'aduar coneixen prou bé els ingressos dels *Habus* de la mesquita. La collita de



*En les muntanyes del Gran Atlas, les «dinàmiques institucionals» pròpies han tingut prou capacitat per adaptar-se a les noves situacions socials i als nous marcs normatius. Festa al Gran Atlas*

les olives es ven, segons els anys, per un valor que oscil·la entre 3.000 i 5.000 dirhems. La resta de propietats aporten entre 3.000 i 4.000 dirhems. La gent reclama que el ministeri s'ocupi de la mesquita o, si no, que els doni poder de decisió sobre el *Waqf* per gestionar directament la mesquita.

El nou desplegament de les *jama'a* en el marc d'una xarxa associativa molt densa a l'As-Sūs és un altre exemple de la revitalització d'aquestes estructures. Sovint les noves associacions es limiten a adoptar la denominació de la *taqbilt* i continuen funcionant sobre la base de les regles tradicionals, fins i tot quan això comporta manipular enormes quantitats de diners i fer-se càrrec de la construcció d'equipaments bàsics, davant d'un estat que se'n desenten.<sup>22</sup>

### **3. De l'Amghar a l'Akhatar: itinerari per a un nou lideratge**

La confiscació de les armes de foc per part de l'Estat i el monopoli reial del control de les es-

tructures religioses han bloquejat les dues principals fonts de lideratge a escala local: la religió i la guerra. Si bé les diverses consultes electorals han donat lloc a l'aparició d'una nova categoria de «notables elegits», que la gent anomena, no sense malícia, *muraixih* ('candidat'), o *adow* ('membre'), el cert és que el seu estatus no deixa de ser el dels al·lògens, fins i tot quan són originaris de l'aduar. En això es posa de manifest la credibilitat que es dona als processos electorals. El *muraixih* conserva el seu estatus de candidat no confirmat.

La població de l'aduar estableix una distinció entre la *jama't* (*jama'a* en berber) i la *qaraiya* (municipi rural).

L'*Amghar*, que era la denominació habitual de qui té l'autoritat i el poder, ha passat a ser un atribut del poder tutelar del *Makhzen*. En el llenguatge corrent actual, designa una autoritat subalterna mal remunerada i al servei dels nous agents de l'autoritat provinents de les escoles de formació de càrrecs directius.

Quan s'empra el terme *Amghar* en l'àmbit dels col·lectius ètnics o territorials de base (aduar o *muda'*), designa uns competències especialitza-

22. MERNISSI, F. *Les Aït Débrouille*. Casablanca: Le Fennec, 1997.

des (*Amghar l'amt* o *Amghar iwartan*), segons uns mecanismes de designació que recorden els descrits pels antropòlegs. De tota manera, els criteris de designació d'aquests líders especialitzats remetent a un nou sistema de valors fonamentats essencialment en les capacitats de comunicació amb l'entorn i en l'eficiència tècnica i pràctica.

El concepte que recull aquestes aptituds és el d'*Akhatar*, que ja esmentava Hammoudi en la seva crítica de la teoria de la segmentarietat. Amb tot, la seva definició ha evolucionat. En el text citat anteriorment, es tracta de membres de llinatges preeminents, dels quals surten personalitats d'un estatus prefixat. *Akhatar*, escriu Hammoudi, significa «primerament, 'el gran', 'l'ancià'; també es refereix a qui és estimat pels seus i exerceix una influència reconeguda pel seu grup. Es podria dir que un home així ha d'estar obert a tothom [...] És també un home valent, que sap lluitar: un guia d'homes [...]»<sup>23</sup>

Segons una enquesta realitzada entre el 1995 i el 1996 a les tribus de les conques d'Oued Lakhdar (Aït Abbas, Aït Mahamed, etc.), el qualificatiu d'*Akhatar* s'aplica a la persona capaç d'empenyorar la casa (*tigmi*) en una empresa que requereixi una inversió econòmica. Així, en el cas de l'aduar de Bchyr, l'*Akhatar* és aquell que pren les decisions que comprometen el *kannun* davant de la comunitat, negocia, tracta amb el *Makhzen*, viatja a la ciutat, deixa prestat el mul o l'arada de la família a qui les hi demana. L'*Akhatar* és una persona que comprèn (*tafham*) l'entrellat d'aquest nou món. Encara que sigui analfabet, ha de saber comptar i parlar una altra llengua a més de la seva llengua materna. Aquest estatus no depèn de l'edat ni del dret de primogenitura. Un *Akhatar* pot ser confirmat per la seva *jama'a* en vida del seu pare.

#### 4. El poder parodiat: *Amghar l'amt*<sup>24</sup>

*Amghar n'l'amt*: literalment significa el 'xeic dels comuns' i es tracta d'un personatge central de la comunitat del poble, de la qual dinamitza la vida mundana, per exemple, assegurant l'organització de les festes i animant-les. En aquests

casos, se l'inverteix d'un poder de policia municipal i vetlla pels desplaçaments i les bones condicions de l'estada de la companyia d'artistes de l'aduar i pel muntatge de la instal·lació corresponent.

#### Designació de l'*Amghar*

La designació de l'*Amghar* mobilitza una *jama'a* determinada en unes condicions concretes. Hi participen sobretot els joves, per bé que el conjunt de la comunitat hi està representat a través d'ells. Per exemple, el setembre de 1994, una setmana abans de la designació d'un *Amghar*, el *mussem* de *tikiwt* (Imssouna) va mobilitzar 37 homes confirmats (*argaz*) sobre una població de 92. La majoria dels presents tenien edats compreses entre 24 i 34 anys.

L'*ajmo'* ('reunió') d'investidura té lloc a la mesquita, però, en absència del *taleb*, les reunions ordinàries se celebren fora de la mesquita. En la reunió precedent, l'antic *Amghar* havia demanat que l'eximissin de les seves funcions i havia ofert un balanç de l'any. Durant la reunió d'investidura del nou *Amghar*, quatre persones demanen la paraula: el més jove, que té uns trenta anys, presenta el nou candidat; i dos antics *Amghar* i un adjunt (*moqqaddem*) de l'últim *Amghar* li donen suport.

#### Funció de l'*Amghar*

L'*Amghar* aplica l'*izmaz*, un dret local que estableix les infraccions i les penes. Es tracta d'un reglament particular que regeix les relacions entre els membres de l'aduar, o entre els components d'una companyia de dansaires durant les festes locals (*tamghra*), els *mussems* i les *fejta* ('festes nacionals'), per a les quals el *Makhzen* local mobilitza els joves de la tribu.

L'*Amghar* gestiona una població de 520 persones (92 *argaz*), que pot mobilitzar si se li presenta la demanda per escrit. En alguns casos organitza *twiza* per a tercers. Des del 1988, l'aduar no ha organitzat cap *twiza* a causa de la instal·lació, prop de l'aduar, d'un soc amb un *moqaf* de jornalers. L'*izmaz* que aplica l'*Amghar* parodia, en certa manera, els *luh* descrits pels antropòlegs dels anys trenta.<sup>25</sup> Vegem-ne alguns exemples:

Qui trenqui el ritme paga 5 dirhems.

Qui desobeeixi una ordre de l'*Amghar* o un dels seus *moqqaddem* paga 10 dirhems.

Qui es baralli verbalment amb un altre invitat paga 25 dirhems.

Qui es baralli i arribi a les mans paga 50 dirhems.

Qui intenti seduir o importunar una dona paga 200 dirhems.

Qui no assisteixi a la festa sense cap justificació degolla un cabrit.

El protocol de la difusió de les decisions comunitàries i de la seva aplicació pràctica en el cas dels assumptes gestionats per l'*Amghar* és molt complex, la qual cosa reflecteix una vida comunitària molt intensa que requereix un reajustament constant. El nombre de reunions necessàries per a dur a terme una acció col·lectiva posa de manifest que les tensions, lluny de ser eliminades, són introduïdes en el si de la col·lectivitat.

És el cas, per exemple, de l'organització de *tamghra* durant l'any 1994-95: el nuvi o el seu pare envien una petició per escrit a l'*Amghar* n' l'*amt* en la qual figura la data exacta de la festa (generalment un dilluns o un divendres). En rebre la carta, l'*Amghar* ho comunica als seus ajudants, els *moqqaddem*. Cada *moqqaddem* és responsable d'un grup de llinatges. En aquest cas, el primer, Baho Ahmed, s'ocupa dels llinatges dels Ait Oukamnos, Ait Bahou, Ait Bouiloghman, mentre que el segon, Amzargo Oulaid, s'encarrega dels Ait Slimane, Ait Bakken, Ait Aissa.

Cada *moqqaddem* convoca els homes (com a màxim dues generacions) perquè es reuneixin en *ajmo'* (un dels interlocutors emprava sovint el terme *mo'tamar*, 'conferència') a l'exterior de la mesquita. L'*Amghar* llegeix la carta de petició i d'invitació a la festa. Els homes presents han de comunicar-ho a les famílies corresponents. La invitació és col·lectiva. D'aquesta manera els protagonistes de la festa no han d'adreçar-se a tota la comunitat. La vigília de la festa, l'*Amghar* convoca una segona reunió (*ajmo' wissin*), en què repassa les obligacions de cadascun dels participants i reparteix les diverses tasques —els que han de participar a l'*ahwaix* assumeixen feines relacionades amb l'aigua, la vaixella, la cuina (el

cuscus i el *tagin* són una especialitat femenina). Fixa igualment l'hora d'inici de la festa i fa un breu esment de l'*izmaz*. L'endemà de la festa, l'*Amghar* convoca una tercera reunió, en què repassa els moments més importants de la festa i fa públic l'estat de comptes de les sancions, especificant les que han estat pagades i les que no. Aleshores diposita en el tapís els diners recaptats (en el cas que ens ocupa eren un total de 500 dirhems) i ofereix un préstec. Els presents poden demanar prestats diners de l'*izmaz* fins a l'estiu següent, amb un interès que oscil·la entre el 20 i el 30%.

Alguns arquetips que descriu Montagne han estat reinventats per les comunitats *xleuh*, fins al punt que n'inverteixen el sentit. Sembla com si el poble prengués la seva revenja contra el *Makhzen*, que es va apoderar dels seus símbols d'autoritat i va imposar els seus propis funcionaris.

Com ja han subratllat alguns autors que han comentat l'obra de Montagne, aquest va ser, com molts dels seus contemporanis, presoner dels esquemes epistemològics de la seva època. Tanmateix, ens ha llegat descripcions molt valuoses que permeten als que avui dia refan els mateixos itineraris de mesurar les distàncies de les observacions i el pes de les ideologies, i, en aquest cas, faciliten l'aproximació a les dinàmiques de reinvençió de la tradició d'aquestes societats berbers del Gran Atles.

---

23. HAMMOUDI, A. «Segmentation, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté», p. 157.

24. Les investigacions sobre aquest tema s'han fet amb la col·laboració d'un equip format per Tamim Mohamed i Aziz Iraki, en el marc d'un treball encarregat per l'Administració d'Aigües i Boscos, centrat en la conca de l'Alta Tassaout i de l'Oued Lakhdar. El poble que és objecte de l'estudi s'anomena Igelghighen, municipi dels Aït Abbas (tribu dels Aït Abbas), província d'Azilal 1995.

25. MARCY, G. *Le droit coutumier zemmour*, Alger: Carbonel / París: Larosc, 1949.